

# 『日本書紀』 注釈史と天皇即位儀礼

——『釈日本紀』『真床追衾』条をめぐる

斎 藤 英 喜

## 一、「中世日本紀」という方法的視野から

養老四年（七二〇）に成立し、六国史のトップを飾る『日本書紀』は、平安前期の朝廷主催の「日本紀講」以来、長い受容史、注釈史、研究史を持つ。まさに「継承されてきた史料」の代表ともいえよう。史料は、書写、注釈され、読み継がれることで継承されてきたのである。

長い年月にわたる『日本書紀』の享受史、注釈史、研究史のなかで、近年研究が進んだのは、中世における『日本書紀』注釈書の再評価である。かつては「自家の神道教義に立脚した空理空論」、「一部社家またはそれにつらなる公家貴族の机上の観念論」と批判され、「書紀の学問的研究のために今日読むに値するものは一つもない」とまで言われてきた中世の『日本書紀』注釈書Ⅱ「日本紀注」は、一九七二年の伊藤正義の論文「中世日本紀の輪郭」（『文学』一九七二年十月号）以降、「中世日本紀」という方法的な視野とチームをもって、「中世」という時代固有の知的刺激に溢れたテキスト群として蘇ってきたのである。<sup>(3)</sup>

その研究は、歌学、物語、あるいは謡曲注釈に見られる「日本記（紀）に曰く」という言説の背後に潜んでいた、中世びとの信仰・知識・学問の広がりネットワークの究明に始まり、「日本紀」のネーミングを持ちながら、古

代の『日本書紀』原典とは大きく懸け離れた中世固有の神話へと読み替えられていく「注釈／創造」の実践を明らかにし、さらに中世神道の教義書、寺院縁起や本地物語、職人由緒書、あるいは神楽祭文の世界へと拡大され、「中世神話」という、あらたな神話研究のフィールドを切り開いたのである。<sup>(4)</sup> 始原、古層や原型という概念に閉じ込められた「神話」を、歴史のなかへと拡大し、変革していった研究は、さらに「近世神話」という地層をも掘り起こしつつある。<sup>(5)</sup>

かくして中世文学研究に始発した「中世日本紀」の研究動向は、思想史研究に及ぶことで、従来の神仏習合、本地垂迹説という中世信仰史の定型を揺さぶり、あるいは中世史研究における顕密体制論の再検討、深化という課題をも導くことになったのである。<sup>(6)</sup>

そこであらためて注目すべきは、中世日本紀の研究が、「即位灌頂」という天皇即位儀礼の研究と連結していたことだ。「日本紀注」「日本紀に云」の言説Ⅱ中世日本紀とは、じつは摂関家、台密・東密の寺家に伝えられた即位灌頂・即位法の秘説と一体となっていたのである。<sup>(7)</sup> 神話と祭祀・儀礼との相関関係を問う、神話研究、儀礼研究に連なるものといえよう。

即位灌頂が天皇即位儀礼として定着するのは、鎌倉時代後期の伏見天皇の即位時以降とされるが、一方で、「古代」以来の大嘗祭が執行され、とりわけその担い手たる摂関家、あるいは神祇官の卜部の間で秘説が伝えられてきたこともたしかである。あらためて、中世王権を儀礼的に支えていく即位灌頂と大嘗祭との関係は、中世日本紀、中世神話とどのような関わりを持つのだろうか。大嘗祭の由来とされる『記』『紀』神話が、中世のなかでどのように読み替えられたか、といってもよい。

以下、本稿では、鎌倉後期成立の『釈日本紀』巻第八の「真床追衾」条にスポットを当て、大嘗祭、即位灌頂をめぐる秘説の生成を探ることを通して、『日本書紀』という「史料」がいかに関がれてきたのか、その一端を

明らかにしていきたい。

## 二、『釈日本紀』講読と大嘗祭

まずは『釈日本紀』に関する基礎的な情報を確認しておこう。『釈日本紀』が成立したのは、文永十一年（一二七四）から正安三年（一一三〇）の間と推定されている。<sup>⑨</sup> 文永・弘安の二度の「蒙古襲来」によって、鎌倉の幕府権力が動揺しはじめる時代である。

従来『釈日本紀』といえば、「中世的な牽強付会説」の少ない「古伝に即した」注釈態度が、近代的な注釈学に通ずるものと評価されてきた。<sup>⑩</sup> 実際のところ、本書によって、現在散逸した多くの史料、「古伝」を知ることができたことは間違いない。また「中世日本紀」の研究が進展した以降は、『釈日本紀』が中世神道における「大日本国」説、「百王」説などの典拠となったことが明らかにされたが、一方「『釈日本紀』を、『日本書紀』注釈の到達点とみるか、はたまた中世註釈の始発点とみるか。それは『中世日本紀』に対する認識ぐあいによって、見解の分かれるところであろう」という指摘もある。<sup>⑪</sup> 『釈日本紀』というテキストの位置付けの難しさを示唆するところであらう。

けれども、『釈日本紀』のなかには、皇祖神アマテラスの本地を大日如来とする本地垂迹説を肯定し、「大日本国は真言密教（大日如来）の本国なり」という教説を引用すること、<sup>⑫</sup> あるいは荒ぶる神でありつつヲロチ退治の英雄として活躍するスサノヲを「善惡不二・邪正一如」という天台本覚思想の仏教教理で注釈していくことなど、<sup>⑬</sup> 『日本紀』を近代的な注釈学への過度とみなすよりも、「中世註釈の始発点」、すなわち「中世日本紀」の一角に位置付けることが必要ではないだろうか。まさに中世における『日本書紀』注釈から導かれる「中世神話」の、画期的な姿がここに見出されるのである。<sup>⑭</sup>

ところで『日本紀』には、平安期の「日本紀講」における博士の「私記」（日本紀私記）が多数引用されるところに、文永十一年（一二七四）〈建治元年（一二七五）に、卜部兼文が前太政大臣の一条実経、子息の摂政・家経らとの間で行なった『日本書紀』の勉強会での問答が、重要な先例として引かれている。その問答や「日本紀私記」などを中心に、卜部兼文の子である卜部兼方が編纂したものが、『日本紀』である。ちなみに卜部氏は「日本紀の家」（太平記）と呼ばれるように、『日本書紀』研究・注釈の専門家として中世には認識されていたのである。<sup>15</sup>

なぜ一条家は、卜部氏とともに『日本書紀』の勉強会を行なったのか。その背景には天皇の即位儀礼たる大嘗祭との関わりが大きかった。大嘗祭の中心儀礼「大嘗会卯日」には、天皇が悠紀・主基の内陣の神座に神（アマテラス）を迎え、鮮物・干物・菓子・鮑汁・御飯などの神饌を天皇自らが供える「神膳供進の儀」がある。そのときの作法を摂関家より授かること、とりわけ七歳以下の幼帝の場合は、摂関が天皇に代わって神饌供進の行事を担当することなどが院政期以降に定まっていく。<sup>16</sup> そのために藤原摂関家では、神饌供進の儀礼に「宮主」として奉仕していた卜部氏から「習礼」を受けるのだが、その時に、大嘗祭と関係の深い『日本書紀』の神代巻について問答が行なわれたのである。<sup>17</sup>

ちなみに九条忠家は、こうした大嘗祭の故実に無知なために解任されて、代わって一条家経が摂政に就任されたという（『勘仲記』文永十一年（一二七四）六月二二日条）。この事件の背景には、卜部兼文の「策謀」があったと推定されている。<sup>18</sup> そしてこれ以降、「大嘗祭が近づくごとに、摂政らの間で、日本書紀神代巻への関心が昂まり、卜部がその説明の役にあたった」のである。<sup>19</sup> 中世にあつて、大嘗祭執行と『日本書紀』を読むことの間に相互関係が出来上がっていくことが見えてこよう。卜部氏のなかでは、『日本書紀』は大嘗祭との関係のなかで解釈された、といつてもよい。

なお、卜部兼文と問答をした一条家経は「洪才博覧人」（『勘仲記』永仁元年（一二九三）十二月十一日条）と称

えられるほどの学識が高い人物であり、また『古事記』中巻の書写とも関わる藤原兼平とともに宇治の平等院経藏に赴き、ともに「日本紀問答」なるテキストを書写している（『勘仲記』弘安元年（一二七八）十月<sup>(20)</sup>）。宮中の故実とともに、『日本書紀』にたいする学識的な知識をもっていたといえよう。また平安時代の日本紀講における博士の「私記」の蒐集を行っていたことも推定されている<sup>(21)</sup>。

こうした事情からは、『新日本紀』の成立には「日本紀の家」の卜部氏の知識、情報だけではなく、大嘗祭を担う一条家との問答が重要な意味を持っていたことも見えてこよう。『新日本紀』のベースになっているのは、卜部家の知識・学問とともに、摂関家の一条実経、家経の知識や意見を取り込んだ、共同作業の側面があったと考えるべきである<sup>(22)</sup>。

次に『新日本紀』の「真床追衾」条の注釈を見ていこう。

### 三、「真床追衾」条を読む（一）

『新日本紀』巻第八の「真床追衾」条は、「于<sub>レ</sub>時高皇產靈尊以<sub>ニ</sub>真床追衾、覆<sub>ニ</sub>皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊<sub>一</sub>使<sub>レ</sub>降之」（『日本書紀』神代下〔第九段〕正文、118～120頁）と天孫ホノニギが「真床追衾」に覆われて降臨した場面についての注釈である。この「真床追衾」が、折口信夫によって大嘗祭の秘儀と結び付けられ、論じられてきたことは周知のところだろう。即位する天皇は、大嘗宮内陣に設えられた「御衾」＝真床追衾に包まって、「天皇靈」を身に附着させることで、天皇になるという議論である。「真床追衾」が「大嘗宮の神座を覆う衾に関連していることは疑う余地がない<sup>(24)</sup>」とされる一方、折口の「真床追衾」説は、史料的な裏づけがない盲説と批判されてきたのも、知られるところだ<sup>(25)</sup>。

では、『新日本紀』は「真床追衾」を、どのように注釈しているのだろうか。

## 真床追衾

私記曰。問。此衾之名、其義如何。答。衾者、臥<sub>レ</sub>床之時、覆<sub>レ</sub>之物也。真者、褒美之辭也。故謂<sub>二</sub>真床追衾<sub>一</sub>。一書文、追字作<sub>レ</sub>覆也。訓読相通之故。並用。今世、太神宮以下、諸社神体、奉<sub>レ</sub>覆<sub>二</sub>御衾<sub>一</sub>。是其縁耳。

天書第二曰。是後以<sub>二</sub>天杵尊<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>中国王<sub>一</sub>。賜<sub>下</sub>玄龍車、追<sub>二</sub>真床<sub>一</sub>之縁錦衾、八尺流火鏡、赤玉鈴、薙草劍<sub>上</sub>。

(『積日本紀』卷第八、194～195頁)

「私記」とは、平安時代前期に行われた日本紀講の講義の記録。『積日本紀』には複数「私記」が引用される。「真床追衾」の語義については、「衾」とは寝具、「真」が称え詞と解された。さらに『日本書紀』一書が「追」の字を「覆」と作字することを引いて、「今世」において伊勢太神宮など神社の祭神の御神体を「御衾」で「覆」ことの由来に結び付けている。以上が平安時代の「私記」の注釈である。

ここには、直接、大嘗祭と関わらせる解釈は見えない。だが先に指摘したように『積日本紀』の成立背景に、大嘗祭執行に際して『日本書紀』の知識を必要とした一条家との問答を前提にすると、「真床追衾」も天皇即位儀礼をめぐる知識の一つとして認識されたことも想像されよう。注目されるのは、「太神宮以下、諸社神体、奉<sub>レ</sub>覆<sub>二</sub>御衾<sub>一</sub>。是其縁耳」の一節である。「真床追衾」を伊勢神宮のご神体を包む「御衾」と結び付ける記述には、大嘗祭で天皇が伊勢のアマテラスを迎えて、神饌供進する次第とも連動してこよう。

あらためて重要なのは、『積日本紀』の注釈によって、降臨するホノニニギを包んだ「真床追衾」を、伊勢神宮のアマテラスをはじめとした神々のご神体を覆う聖なる衣とする認識が作られたところだ。「今世」の神社のご神体に覆う衣の起源を、天孫ホノニニギが包まっていた「真床追衾」に求めたといつてもよい。『日本書紀』原典を超えた、あらたな起源神話の始発を見るべきだろう。

続いて「真床追衾」の理解のために「天書第二曰」の一文が引用される。「是後以<sub>二</sub>天杵尊、為<sub>二</sub>中国王<sub>一</sub>」。賜<sub>下</sub>玄龍車、追<sub>二</sub>真床<sub>一</sub>之縁錦衾、八尺流火鏡、赤玉鈴、薙草劍<sub>と</sub>の叙述は、「天杵尊」なる神に「中国王」となることが神勅され、「玄龍車、追<sub>二</sub>真床<sub>一</sub>之縁錦衾」「八尺流火鏡」「赤玉鈴」「薙草劍」などの宝器が授けられた、と理解できよう。これは、

- ・于<sub>レ</sub>時高皇產靈尊以<sub>二</sub>真床追衾<sub>一</sub>……」（神代下〔第九段〕正文、118頁）
- ・故天照大神乃賜<sub>二</sub>天津彦彦火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙劍、三種宝物<sub>一</sub>」（神代下〔第九段〕一書第一、128頁）、
- ・因勅<sub>二</sub>皇孫<sub>一</sub>曰、葦原千五百秋瑞穗国、是吾子孫可<sub>レ</sub>王之地也（同前、128～130頁）

など『日本書紀』の天孫降臨神話と類似していることがわかる。『新日本紀』の編述者は、この一文を引用することとで、『日本書紀』の「真床追衾」に関わる異文を提示したとも取れよう。しかし、問題はそれだけには留まらない。そもそも『天書』とは、いかなる史料なのか。

#### 四、「真床追衾」条を読む（2）

『新日本紀』に引用された『天書』とは、奈良時代の藤原浜成が撰述した史書とされているが、後世の偽書であることは間違いない。<sup>(27)</sup>『新日本紀』に引文された記述とほぼ同文が、中世初期の両部神道書に見られることから確かめられる。

神勅曰。以天杵尊為中国主。賜玄龍車追真床之縁錦衾（今世称小車之錦衾是縁也）。八尺流大鏡赤玉鈴雜草劍而寿之曰。（『大和葛城宝山記』 274頁）

『大和葛城宝山記』とは両部神道説にもとづいて天地諸神の性格について述べたもので、「宝山」とは葛城山を現すことから、葛城修験系統の人物によつて述作されたものという。<sup>(28)</sup>

冒頭の「神勅曰」は、『日本書紀』一書（第一）「勅皇孫曰」にもとづくもの。「天杵尊」は、「天津彦彦火瓊瓊杵」の変換である。両部神道書『天地麗氣附録』では「皇孫・杵独王」ともある。「杵」は火瓊瓊杵の「杵」、「独」は、密教修法の法具である「独鈷」にちなむもので、「独一法身」という意味も重ねられ「無量の仏身」金剛界の大日如来を指す言葉<sup>(29)</sup>という。まさしく仏教的に変換されたホノニギの姿といつてよい。

あらためて注目されるのは、「玄龍車、追真床之縁錦衾」である。これは『大和葛城宝山記』も同文。「追真床之縁錦衾」の語が『日本書紀』の「真床追衾」に繋がることは明らかだが、では「玄龍車」とは何か。『大和葛城宝山記』には「今世称小車之錦衾」（小車の錦の衾）の細注が付く。「玄龍車追真床之縁錦衾」は、今世では「小車之錦衾」と呼ばれたというわけだ。

「小車之錦衾」は、伊勢神宮の外宮祭神である豊受大神（トヨウケ）のご神体（鏡）を包む聖衣をあらわす。伊勢の神道五部書の一つには、以下のようにある。

豊受宮小車錦御衣者、乗宝車廻四天下度万類由也。（『造伊勢二所太神宮宝基本記』 59頁）

外宮のトヨウケの神体を包む「御衣」は、黄地に黒糸で「小車」の文様が織られていたので、「小車の錦の御衣」



と呼ばれたという。<sup>(30)</sup>ここで伊勢神宮のご神体を覆う聖衣の文様が出てくるのは、「真床追衾」を「今世」において伊勢神宮のご神体を覆う衣とした繋がりであったことは明らかだ。「真床追衾」の中世における姿の一つが、ここにあるといえよう。

しかしこの引文は、さらに興味深いことに発展していく。文様に描かれた「小車」は「宝車」ともいい、転輪王（転輪聖王）四大州すべてを統治するインドの国王が宝車に乗って四天下を巡り、すべての生き物を救うという故事によるものである。<sup>(31)</sup>

なぜインドの転輪王に由来する「小車」（宝車）のことが出てくるのか。そこに浮上してくるのは、日本中世の天皇をインドの転輪王に擬える「即位灌頂」の儀礼である。

即位灌頂とは、王に即位する立太子の頭上に、四大海の水を灌ぎ、祝意をあらわす儀礼。これが密教に取り入れられ、伝法灌頂などへと展開し、中世では天皇の即位儀礼に応用された。摂政・関白から「一印一明」を授けられた天皇は、即位式の当日、高御座に登壇するまで自ら「智拳印」を結び、あるいは茶枳尼天の真言を唱えるという儀礼である。<sup>(32)</sup>即位式のなかに、密教の灌頂儀礼を侵入させ、あらたな即位儀礼が創出されたわけだ。

その実修の始まりは、平安時代後期の後三条天皇の即位時（治暦四年（一〇六八））ともされるが、歴史的に確実な実修時期は、鎌倉時代後期の伏見天皇の即位時以降と見られる。<sup>(33)</sup>ちなみに即位灌頂が実修された、伏見天皇（印明伝授は二条師忠）、後伏見天皇（同・鷹司兼忠）、後二条天皇（同・二条兼基）の三代は、『釈日本紀』の成立時期とほぼ重なっている。

あらためて、『釈日本紀』に引用された『天書』の一文は、『日本書紀』が仏教によって改変された、二次的な神話と見なされよう。またそれを「真床追衾」の注釈として引用することは、近代的な注釈概念からみれば、不必要な部分とも見える。実際、現在の研究で、「真床追衾」を注釈するとき、「天書第二に曰く」の引文は無視されるこ

とが多い。

しかし中世における「注釈」とは、現代とは違って、原典Ⅱ『日本書紀』を理解するための補助的な作業ではなかった。原典を注釈しながら『日本書紀』を越える、新しい神話テキストの創造行為と不可分にあつたのだ。創造されたテキストは、中世の人びとにとつての「日本紀」として理解され、歌学者、僧侶、神道家たちの知の源泉として流通していった。「中世日本紀」である。

そうした「中世日本紀」の視野から『釈日本紀』の注釈を見直したとき、「真床追衾」の注釈として、わざわざ『天書』の「玄龍車追真床之縁錦衾」の一節を引用したことは、あらたな意味をもつてこよう。「真床追衾」から導かれた「追ノ真床」を、伊勢外宮の「小車の錦の御衣」とした。そしてその「御衣」には、即位灌頂と繋がる転輪王（転輪聖王）の由来の「小車」が織り込まれていた。すなわち「真床追衾」を「玄龍車追真床之縁錦衾」へと読み替えることによって、天孫ホノニギを覆った聖なる衣は、即位する王、天皇の継承儀礼と結びつく回路が開かれたのだ。「真床追衾」を大嘗宮内陣の「御衾」の由来とする神話言説は、即位灌頂へと展開する「天書第二曰」の引文によつて導かれたといつてよい。

もちろん、近年の研究が明らかにしているように、天皇即位儀礼のなかに「即位灌頂」を組み込んでいくのは、二条家を中心となっていた。『釈日本紀』の成立と関わる一条家は、即位灌頂に対しては「無関心」であつたともいう<sup>34</sup>。即位灌頂が生まれた背景には、摂関家内部の対立、競合があつたわけだ。

けれどもそうであるからこそ、大嘗祭執行と『日本書紀』講読を連結させる卜部氏の側では、『日本書紀』の「真床追衾」に、即位灌頂という新規の儀礼の由来とも関わる、あらたな注釈を付ける必要があつたとも考えられよう。そのことで「真床追衾」の語は、即位大嘗祭の儀礼の現場へと開かれていったのだ。古典テキストの注釈には、新しい知が要求されるのである。

かくして『釈日本紀』は、文永・弘安の役という時代の動揺期のなかで必要とされた、『日本書紀』の新しい読み方を示したテキストであったといえよう。ここで『日本書紀』は、鎌倉後期の天皇儀礼の由来を語るテキストへと読み替えられていったのである。

## 五、「真床追衾」の解釈史

では『釈日本紀』以降、「真床追衾」はどのように注釈されていったのか。以下、簡単に見ておこう。まず注目されるのは、室町期の碩学として著名な一条兼良『日本書紀纂疏』の言説である。「真床追衾」の注釈として『釈日本紀』と同じく『天書』の一文を引きながら、さらにこれを「按<sup>ニ</sup>仏經、転<sup>一</sup>輪<sup>一</sup>王七<sup>一</sup>種<sup>一</sup>煖<sup>一</sup>宝<sup>一</sup>」と即位灌頂と繋がる「転輪王」の由来を導き、以下のように述べる。

若坐<sup>シ</sup>入<sup>ノ</sup>禪、坐<sup>スレハ</sup>彼床<sup>ノ</sup>宝<sup>ニ</sup>、即入<sup>ニ</sup>解<sup>ニ</sup>脱<sup>ニ</sup>禪<sup>ニ</sup>定<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>昧<sup>ニ</sup>、若王<sup>シ</sup>欲<sup>スルヲ</sup>起<sup>ニ</sup>貧<sup>ニ</sup>唄<sup>ニ</sup>癡<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>、坐<sup>スレハ</sup>彼床<sup>ノ</sup>宝<sup>ニ</sup>、即<sup>ニ</sup>時<sup>ニ</sup>俱<sup>ニ</sup>滅<sup>ス</sup>、是<sup>ニ</sup>則<sup>ニ</sup>真<sup>ニ</sup>床<sup>ニ</sup>之<sup>ニ</sup>謂<sup>ナリ</sup>也、(『日本書紀纂疏』下第一、294頁)

「王」が三毒(貪・嗔・癡)を起こしたとき、この「真床」に座したら、たちまちのうちにそれは滅し、禪定の境地に達することができる……。ここで「真床追衾」は、仏教的な悟りに導く聖具とされていくわけだ。

ちなみに兼良から学び、「唯一神道」<sup>ニ</sup>吉田神道を編み出していく吉田兼俱『唯一神道名法要集』は、大嘗祭の神殿である「悠紀殿」「主基殿」をそれぞれ、「悠紀トハ万宗壇<sup>ばんそうだん</sup>の神殿也。主基トハ諸源壇<sup>しよげんだん</sup>の神殿也」(215頁)と解釈し、「万宗壇」は金剛界、「諸源壇」は胎藏界であると説明していた。兼俱の時代にあつては、大嘗祭そのものが密教的な知と不可分なものと認識されていることがわかつた。<sup>(35)</sup>

さて近世にあつては、国学が『記』『紀』神話と大嘗祭との結び付きを全面化していくのだが、「真床追衾」の注釈として注目したいのは、幕末の鈴木重胤の『日本書紀伝』である。たとえば「真床は御床にて天津高御座に載せ奉り、真床追衾を覆ひ奉れるながら天降し奉らせ給へる」（『日本書紀伝』二十九之卷、全集9、310頁）と、天皇の即位儀礼と「真床追衾」との繋がりに触れていく。さらに『儀式』の大嘗祭の条を検討しながら、

大嘗の時は卯日の祭儀にも辰日の宴会にも御床子を構へ、八重帖を敷き坂枕を置き御衾を覆奉りて、神をも臥させ奉り天皇も臥させ給ふが礼儀にて御在し坐す事……」（『日本書紀伝』二十九之卷、全集8、534頁）

と、大嘗宮に設置された「御坂枕」「御衣」をめぐる、神とともに天皇自身も、そこに「臥した」ことを推測していく。大嘗宮のなかの「御衾」（第一の神座）に天皇が臥すこと＝真床襲衾に包まることへと繋げていく解釈が読み取れる。<sup>(36)</sup>これが折口信夫の「真床襲衾」の解釈へと展開していくことは、充分考えられよう。

じつは、折口自身も、自らの「真床襲衾」説の根拠を「日本紀の神代の巻」に求めていたのだ。

日本紀の神代の巻を見ると、此布団の事を、真床襲衾<sup>マドゴオスマ</sup>と申して居る。彼の<sup>マ</sup>に<sup>ド</sup>に<sup>ゴ</sup>の尊が天降りせられる時には、此を被つて居られた。此真床襲衾こそ、大嘗祭の褥裳を考へる<sup>マ</sup>よ<sup>ス</sup>が<sup>マ</sup>ともなり、皇太子<sup>ヒツギノミコ</sup>の物忌みの生活を考へる<sup>マ</sup>よ<sup>ス</sup>が<sup>マ</sup>ともなる。（「大嘗祭の本義」新全集3 188頁）

このように見ていくと、折口の「大嘗祭の本義」もまた、近代における『日本書紀』の解釈史の一角に位置付けることもできよう。『日本書紀』の解釈それ自体が、新しい神話の創造でもあったことが、折口信夫の学問からも

浮かび上がつてくるのである。<sup>(37)</sup>

以上、『日本書紀』の注釈、解釈が天皇即位儀礼と結び付きながら、時代のなかで、あらたな「神話」を生成していく様相を通して、『継承される史料』の一端を明らかにした。

\* 本稿は、佛敎大学・第二十六回 鷹陵史学会主催・シンポジウム「継承される史料」(二〇一七年十月七日)の報告レジュメによるが、当日の質疑を踏まえて、加筆した。

### 【引用原典】

日本書紀 新編日本古典文学全集 小学館  
积日本紀 神道大系・古典注釈編 神道大系編纂会  
大和葛城宝山記 日本思想大系、岩波書店  
宝基本記 神道大系・伊勢神道(上) 神道大系編纂会  
勘仲記 増補史料大成 臨川書店  
公衡公記 史料纂集 続群書類従完成会  
大嘗会已刻次第 永和元 大日本史料 第六編之四十四 東大  
日本書紀纂疏 神道大系・日本書紀註釈(中) 神道大系編纂会  
唯一神道名法要集 日本思想大系 中世神道論 岩波書店  
日本書紀伝 鈴木重胤全集 鈴木重胤先生学徳顕揚会

### 註

(1) 弘仁三年(八一二)〜同四年(八一三) 〓【弘仁講書】、承和十年(八四三)〜同十一年(八四四) 〓【承和講書】、元慶二年(八七八)〜同五年(八八一) 〓【元慶講書】、延喜四年(九〇四)〜同六年(九〇六) 〓【延喜講書】、承平六年(九三六)〜天慶六年(九四三) 〓【承平講書】、康保二年(九六五)〜(中断) 〓【康保講書】の六回が記録に残されている。なお、『日本書紀』が編纂された翌年の養老五年にも「養老講書」が行なわれたとあるが(『积日本紀』)が、疑問視されている。

(2) 家永三郎『日本古典文学大系 日本書紀・上』「解説四 研究・受容の沿革」、岩波書店、一九六七年。56頁。  
(3) 伊藤論文以降に、阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」(『日本文学』一九八五年五月号。斎藤英喜編『日本神話 その構造と生成』有精堂、一九九五年に再録)、「日本紀」という運動(『国文学 解釈と鑑賞』一九

九九年三月号)など。(なお、阿部の「中世日本紀」をめぐる論考は、『中世日本の世界像』名古屋大学出版、二〇一八年、に再編集されている)。原克昭『中世日本紀論考』法蔵館、二〇一二年、斎藤英喜「日本紀講から中世日本紀へ」(伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』竹林舎、二〇一一年)。また神話研究史における「中世日本紀」の意義については、斎藤「中世日本紀」と神話研究の現在」(『国文学 解釈と鑑賞』二〇一一年、五月号で論じた)。

- (4) 主な論著として、山本ひろ子『中世神話』岩波新書、一九九八年。兵藤裕己『平家物語の歴史と芸能』吉川弘文館、二〇〇〇年、山本ひろ子「神話と歴史のはざま」(山本編『神話と歴史のはざま』岩波書店、二〇〇一年)、斎藤英喜「いざなぎ流祭文と中世神話―中尾計佐清本「金神方位の神祭文」をめぐる」(『佛教大学 歴史学部論集』第四号、二〇一四年)、小川豊生『中世日本の神話・文字・身体』森話社、二〇一四年、伊藤聡『神道の形成と中世神話』吉川弘文館、二〇一六年、村田真一「宇佐八幡宮神話言説の研究」法蔵館、二〇一六年、星優也「神祇講式を招し祈らむ」(斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世』思文閣出版、二〇一六年)などがある。

- (5) 「近世神話」については、斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』」(『佛教大学 文学部論集』第94号、二〇一〇年)、同「宣長・アマテラス・天文学」(『佛教大学 歴史学部論集』創刊号、二〇一一年)、同「異貌の

『古事記』」(『現代思想・総特集 古事記』二〇一一年五月臨時増刊号)、同「古事記はいかに読まれてきたか」吉川弘文館、二〇一二年、同「中世日本紀から『古事記伝』へ」(山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』森話社、二〇一二年)、山下久夫「近世神話」からみた『古事記伝』注釈の方法」(鈴木健一編『江戸の「知」』森話社、二〇一〇年)、同「古事記伝」を近世以前から照らし出す」(山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』森話社、二〇一二年)など。また最近の動向として、近代における「神話」概念の拡大というテーマをめぐるでは、ドイツなどの神話学をも射程に入れた植朗子・南郷晃子・清川祥恵編『「神話」を近現代に問う』(勉誠出版、二〇一八年)がある。

- (6) 井上寛司「中世の出雲神話と中世日本紀」(『古代中世の社会と国家』清文堂出版、一九九八年)、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』法蔵館、二〇〇〇年、平雅行「神仏と中世文化」(『日本史講座4』東大出版会、二〇〇四年、上島享『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版、二〇一〇年、など)。

- (7) 伊藤正義「慈童説話考」(『国語国文』555号、一九八〇年)、阿部泰郎「慈童説話の形成」(『国語国文』600号・601号、一九八四年)、桜井好朗「祭儀と注釈」吉川弘文館、一九九三年、同『儀礼国家の解体』吉川弘文館、一九九六年。山本ひろ子『変成譜』春秋社、一九九三年、松本郁代『中世王権と即位灌頂』森話社、二〇〇五年、同「天皇の即位儀礼と神仏」吉川弘文館、二〇一七年、

など。

- (8) 上川通夫「中世の即位灌頂と仏教」(岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替わり儀式の歴史的展開』柏書房、一九八九年)
- (9) 太田晶二郎『前田育徳会所蔵 釈日本紀・解説』
- (10) 久保田収『釈日本紀について』(『芸林』一九六〇年六月号)
- (11) 原、前掲書(3)『中世日本紀論考』22頁。
- (12) ただし『釈日本紀』巻第八「夫天照大神者、大日之靈貴也。豊秋津嶋者、大日之本国也」の傍注に「ト部無左右令決之條、違当家所存者也」とあり、神道大系の注は「これはト部の本地垂迹説についての批判」(211頁)としている。
- (13) この点は、斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ、七変化』吉川弘文館、二〇一二年、同「中世のスサノヲ神話と仏教」(『福原隆善先生古稀記念 仏法僧論集』山喜房佛書林、二〇一三年)で詳述した。
- (14) 斎藤、前掲論文(3)「日本紀講から中世日本紀へ」。また神野志隆光『変奏される日本書紀』(東京大学出版会、二〇〇九年)も参照。
- (15) ト部家の家学形成については、久保田収『中世神道の研究』第四章「吉田神道の成立」臨川書店、一九五九年、岡田荘司『兼俱本・宣賢本日本書紀神代巻抄・解題』続群書類従完成会、一九八四年、原、前掲書(3)『中世日本紀論考』参照。
- (16) 小川剛生「知と血―摂関家の公事の説をめぐって」(院政期文化研究会編『院政期文化論集1 権力と文化』森話社、二〇〇一年)
- (17) 安江和宣『釈日本紀』と大嘗祭」(『神道史研究』一九八〇年七月)、同「中世に於けるト部氏の『日本書紀』研究と大嘗祭」(『皇學館論叢』十四卷一―号、一九八一年二月)
- (18) 岡田、前掲書(15)『兼俱本・宣賢本日本書紀神代巻抄・解題』
- (19) 岡田、前掲書(15)15頁
- (20) 太田晶二郎「上代に於ける日本書紀講究」(『本邦史学史論叢 上巻』富山房、一九三九年)
- (21) 西田長男「ト部神道の成立と一条家の人びと」(『日本神道史研究』第五巻、講談社、一九七四年)
- (22) 斎藤、前掲書(5)『古事記はいかに読まれてきたか』四「日本紀の家」の人びと」166頁
- (23) 折口信夫「大嘗祭の本義」(昭和三年、新全集3)
- (24) 西郷信綱『古事記研究』「大嘗祭の構造」未来社、一九七三年、148頁。
- (25) 岡田荘司『大嘗の祭り』第三章「真床襲衾」論と寢座の意味」学生社、一九九〇年。
- (26) ただし現行本は「襲」の字。
- (27) 坂本太郎「天書管見」『日本古代史の基礎的研究』上・文献編、東京大学出版会、一九六四年。初出は『神社協会雑誌』二十八ノ三、一九二九年三月。
- (28) 国学院大学日本文化研究所編『神道事典』(弘文堂、



一九九四年)「大和葛城宝山記」(伊藤聡執筆)

(29) 山本、前掲書(4)『中世神話』

(30) 山本ひろ子「神話と呪物の構想力」(『思想』一九九一年九月号)

(31) 岩波版『仏教辞典』参照

(32) 前掲注(7)の諸論を参照。

(33) 上川、前掲論文(8)

(34) 小川剛生『二条良基研究』第一章「即位灌頂と摂関家」笠間書院、二〇〇五年。小川論文によれば、一条家経は「洪才博覧人」(勘仲記「前出」と称えられた学識者であったが、西園寺公衡から「着御高御座之時有印像云々」即位灌頂について問われたとき、それは「真言師秘事歟、強非執柄秘事哉之由有平語之気……」(『公衡公記』正応元年(一二八八)三月二十三日)と、あくまでも真言師の作法で、摂関家の存知する故実ではないと述べている。一方、一条家が重視するのは、「大嘗会供神膳之作法事」(前出)であり、それについては「玉林抄」という秘伝を記した書物が当家に伝わっていることを誇示するのである。さらに「且恐神慮之間、供了後、有呪文」(同前)というように、天皇が自ら神々に供進したあとに、特別な「呪文」を唱えたとい秘事も伝えていた。まさに神膳供進の「秘儀」の作法・知識は、一条家によって独占されていたのである。

こうした一条家に対抗するかたちで、二条家の側が「真言師」(天台座主の道玄。二条良実の息子)と「共謀」して、あらたに作り出したのが、即位灌頂、即位法

の秘伝であった。「伏見院の代に実修された即位灌頂は、大嘗会神膳供進の儀のかわりに、摂政と天皇との関係を証明しようとする、新しい試み」(小川、前出)であったとされるのである。

(35) 小川、前掲(34)論文によれば、南北朝期、永和元年(一三七五)十一月の大嘗会の時膳供進の儀で「宮主」を勤めた卜部兼熙「大嘗会已刻次第永和元」には「以上米・粟御飯御備進之後、有御真言、次令結印給了、先日大殿(二条殿、御名良基)仰云、御即位大嘗会有真言、天子御灌頂儀也、(大嘗会已刻次第永和元)355頁)という記述があった。天皇が神饌を供えるときに「真言」を唱え「印」を結び、即位の大嘗会は「天子御灌頂儀」とも認識されていたという。細注にあるように、この言説は二条良基の説にもとづく。卜部家の口伝書のなかにも、即位灌頂を推進した二条家側の言説が取り込まれていたらしいことが見えてくる。こうした動向が、一条兼良を経由して、吉田兼俱の神道説へと展開していくことが推定されよう。

(36) 加茂正典『日本古代即位儀礼史の研究』第七章「天孫降臨神話と大嘗祭」思文閣出版、一九九九年

(37) この点については、斎藤英喜「神道・大嘗祭・折口信夫―「神道」はいかに可能か」(『現代思想』臨時増刊号「総特集・神道を考える」二〇一七年二月)、同「神道史」のなかの折口信夫」(佛教大学『歴史学部論集』第七号、二〇一七年)で論じた。